

expressió en forma de mite, que expressa les estructures metafísiques que tenen valor universal i que són descrites de manera visible recurrent al devenir propi de l'esfera de la història.

Josep Monserrat i Molas

Thomas A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia* (traducció de l'alemany a l'italià de G. Reale), Vita e Pensiero, Milano, 1989, 580 pàgs.

Thomas A. Szlezák és professor de filosofia clàssica a la Universitat de Würzburg, i ha publicat (fins al 1988): una edició (amb traducció i comentari) de textos pitagòrics recollits per la tradició sota el (fals) nom d'Arquitas de Taranto (*Pseudo-Arcytas über die kategorien*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-New York, 1972), un estudi de l'obra de Plotí (*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, 1979), el llibre que aquí comentem (1985), diversos assaigs (a diferents revistes especialitzades) sobre Plató, Aristòtil, Sòfocles, Eurípides i la filosofia neoplatònica, i una vintena de recensions de llibres dedicats a aquestes mateixes temàtiques. Szlezák és el successor de Krämer i Gaiser a l'escola de Tubinga, i ha introduït una nova manera de treballar en el marc del paradigma d'aquesta escola que centra la seva atenció, no ja en la doctrina dels principis recollida per la tradició, sinó en la lletra mateixa dels textos platònics. Si cal completar els diàlegs amb la reconstrucció de l'ensenyament platònic transmès oralment, això en tot cas ens ho hauran de fer veure els diàlegs mateixos.

L'estat actual dels estudis platònics situa de forma immediata l'estudiós de Plató davant una opció desorientadora. La propaganda d'alguns dels membres de l'escola de Tubinga, així com la posició polèmica contra aquesta escola de crítics disconformes, ens donen una situació en la qual hom pot sentir-se empès a haver de triar entre el paradigma schleiermacherià i el paradigma tubingià. Els de l'escola de Tubinga solen considerar (per tal que les categories kuhnianes funcionin adequadament)

que tot aquell que no admet la importància primera de les doctrines no escrites de Plató roman encara dins la perspectiva d'un paradigma que ja fa algun temps que es troba en crisi. De l'altra banda, les respostes prenen camins diferents; i en ocasions oposats, precisament perquè la descripció del camp dels estudis feta pels de Tubinga no acaba de funcionar. Hi ha, doncs, una certa confusió en el si de la qual els uns tenen poc a aprendre dels altres perquè el desacord és posat al principi, abans d'haver cercat l'àmbit d'un diàleg possible.

Atesa la situació que he volgut descriure (molt breument) en el paràgraf anterior, el primer que cal dir respecte a l'obra que comentem és que la seva lectura no és recomanable ni per a un «tubingià» ni per a un «anti-tubingià»: ni el primer ni el segon no hi trobaran res que no sàpiguen ja. Aquest llibre, com qualsevol llibre en general, només val la pena d'ésser llegit per tot aquell que estigui disposat adequadament a la lectura, per tot aquell que vulgui i que pugui aprendre'n alguna cosa. En aquest sentit, *Platone e la scrittura della filosofia* esdevé una obra valuosa perquè, tot i aparèixer com un estudi adscrit a la perspectiva de l'escola de Tubinga, situa la polèmica allà on el diàleg esdevé possible: en la lletra mateixa dels diàlegs platònics. Això fa que l'acord o el desacord hagi de manifestar-se en tot cas en l'aclariment d'una determinada obra o d'un determinat passatge, i no en la vaguetat d'una posició de principi. Si la postura apologètica de, per exemple, G. Reale podia suggerir la resposta (certament mandrosa, però en cert sentit adequada) que, si així ho volien, els de Tubinga es dediquessin a trobar un Plató desconegut en la reconstrucció de pressumptes doctrines no escrites, mentre els altres «seguiríem» treballant amb el que tenim, a saber, amb la textualitat dels diàlegs platònics, la manera de fer de Szlezák ve protegida contra aquesta resposta fàcil: en fixar la seva lectura sobre la lletra platònica, obliga al lector a mantenir en tot cas el desacord en la lectura atenta i en el diàleg esforçat. Dit altrament: Szlezák ofereix l'espai d'un diàleg possible, i ofereix, així, l'àmbit de recerca on podria aclarir-se l'estat dels estudis platònics

que més amunt hem descrit en la seva confusió. Centrem-nos ja en el contingut de l'obra:

El llibre porta el subtítol (proposat per Reale i acceptat per Szlezák): «Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico». En ell Szlezák fa estudis (en aquest mateix ordre): del *Fedre*, de l'*Eutidem*, del llibre X de les *Lleis*, de l'*Hípias Menor*, de l'*Hípias Major*, de l'*Eutífró*, del *Lisis*, del *Càrmides*, del *Laques*, del *Protàgoras*, del *Menó*, del *Gòrgias*, del *Cràtil·l*, de la trilogia *Defensa de Sòcrates-Críto-Fedó*, del *Convit* i de la *República*. Com veiem, en el principi hi posa el *Fedre* (per bé que no en un sentit històrico-evolutiu); i les seves anàlisis atenen tant a l'estructura dramàtica com a les afirmacions dels personatges que en cada cas intervenen. Veure l'encert o el desencert de cada una de les lectures no pot fer-se sense fer simultàniament una lectura seriosa de cada un dels diàlegs. Això sol ja confirma la importància d'aquesta obra segons l'argument que adueïem més amunt. Aquí ens limitarem a seguir els primers moviments de l'obra, per tal d'afegir, després i per acabar, una valoració crítica del sentit global de la lectura.

En els dos primers capítols Szlezák tracta la crítica de l'escriptura articulada en el *Fedre*, bo i situant-la en el context de l'estructura global d'aquest diàleg. Atenent a la dimensió dramàtica, i atenent també a la ironia socràtica (però —com veurem— no a la platònica), Szlezák explica la unitat del diàleg fent veure que «“retorica” filosofica ed eros filosofico sono una sola cosa nella figura del dialettico che filosofa oralmente.» (pàg. 80)

La polèmica entorn la relació amant-estimada de la primera part del diàleg es correspon amb la polèmica entorn la qüestió de la retòrica més valuosa de la segona part del diàleg. En la primera part veiem com el discurs escrit del filòsof (primer discurs de Sòcrates) és més valuós que el discurs escrit del no filòsof (discurs de Lisias), i com el discurs parlat del filòsof (segon discurs de Sòcrates) és superior als dos anteriors. La raó és, com ho explica la crítica de l'es-

criptura a la part final del diàleg, que el discurs oral del filòsof s'adequa a l'ànima de l'interlocutor de cada cas, i sap com defensar-se a si mateix; és per això que el segons discurs de Sòcrates —que és oral i, així, adequat a l'ànima de Fedre— fa veure a Fedre que aquest discurs ha estat acabat més bellament que els altres dos. En la segona part del diàleg el treball fet a la primera part permet plantejar la qüestió de quina retòrica és la millor, i la via de resposta apunta a aquella retòrica que tracta de «les coses més valuoses» i que va «en ajut» del qui l'articula. La part final del diàleg acaba sostenint la superioritat de la paraula parlada i, d'aquesta manera, ens dona notícia d'un ensenyament platònic «esotèric», no articulat per escrit, al qual apunta el reconeixement de la pròpia insuficiència per part del *Fedre*. La unitat del diàleg esdevé ben clara quan ens adonem que el que s'hi tracta és el caràcter mateix del discurs filosòfic, el qual ha d'articular-se oralment. Szlezák insisteix en què Plató no és gens ambigu en criticar l'escriptura (γράμματα), i que en cap cas contempla una teoria del diàleg o una consideració del diàleg com a cas excepcional: el diàleg també és γράμματα i, per tant (contra el que volen certs crítics, en especial els «straussians»), no constitueix cap excepció a la crítica.

En el *Fedre* s'apunta a un *ensenyament seriós* enllà del joc que és tot text escrit. Sense un «ajut» oral superior que atengui a l'ànima de l'interlocutor, que pugui fer-se càrrec de l'eros del que escolta, no reeixirà la transmissió de l'ensenyament de les coses de major valor. Heus ací com els temes d'eros, de l'ànima i dels *logoi* esdeven moments d'una temàtica que els unifica, la de la insuficiència de la paraula escrita i, així, la de la necessitat que la paraula parlada vingui en ajut de l'escripta. El *Fedre*, diu Szlezák, ens ensenya dues coses: «in che consistano le “cose di maggior valore” (τιμωτέρα) e perché esse debbano, in ultima analisi, restare orali.» (pàg. 100).

D'aquesta manera guanya Szlezák el context sobre el qual esdevindrà més fàcil desvetllar el sentit dels diàlegs que tracta en la resta del llibre.

El següent diàleg tractat és l'*Eutidem*.

L'autor mostra com el tot de l'*Eutidem* pot ser entès bo i atenent a la significació de la ironia socràtica cada cop que Sòcrates acusa als tècnics erístics de guardar-se ensenyaments secrets només per a ells: aquest diàleg apareix com una comèdia en la que el fet d'amagar part del què hom sap és caracteritzat com a quelcom essencial a la filosofia mateixa.

L'anàlisi global del *Fedre* i de l'*Eutidem* permet a Szlezák d'assenyalar el tema de l'«ajut al logos» com a principi estructural del diàleg platònic, i ens situa, d'aquesta manera, davant una forma de llegir els diàlegs que troba en la lletra la remissió a un ensenyament esotèric, i que ací i allà detecta senyals d'aquest ensenyament no escrit com a una certa doctrina dels principis. El destacable de la proposta de Szlezák és que aquests senyals els troba en la lletra platònica mateixa, sense recolzar en cap cas les seves argumentacions sobre la tradició indirecta.

Sota la llum del sentit de l'escriptura revelat en l'anàlisi del *Fedre*, l'autor va aclarint convincentment cada un dels diàlegs que tracta. Un dels tractaments destacables és el dels diàlegs *Defensa de Sòcrates*, *Critó* i *Fedó*, que Szlezák veu com una trilogia en la que la mateixa defensa de Sòcrates s'articula a tres nivells (de forma anàloga als tres nivells dels discursos de la primera part del *Fedre*), segons la disposició de l'ànima dels interlocutors de cada cas.

En general, Szlezák demostra que coïncideix els estudis clàssics dels diàlegs, i ofereix sempre lectures que es fan càrrec del tot del diàleg considerat en cada cas. La visió que dona és sempre lúcida i coherent, i sens dubte tot lector que no sigui mandrós podrà aprendre moltes coses de les lectures ofertes, coincidint o no amb la tesi major de l'esoterisme platònic. Aquí ja no val a postular per principi postures enfrontades: el desacord haurà d'assenyalar-se, en tot cas, mostrant en quin punt, o en quin moment de l'argumentació, l'autor s'equivoca. La lectura seriosa d'aquesta obra obligarà al lector a llegir esforçadament els diàlegs platònics que s'hi tracten, i en molts casos aclarirà encertadament i bellament els jocs estructurals que Plató articula en els seus escrits.

Aquest sol fet ens permet de sostenir que ens trobem davant una obra valuosa. Però hi ha encara un altre tret remarcable, que ja hem apuntat repetidament: en situar la polèmica en els diàlegs mateixos Szlezák ens ofereix el lloc adequat de diàleg, l'àmbit on les postures enfrontades podrien trobar-se per tal d'auto-aclarir-se i per tal d'aprofitar els guanys assolits per la recerca de l'altre. És en l'exercici d'aquest diàleg, i no en l'assumpció d'un posició frontalment oposada, que a continuació faig unes poques consideracions crítiques entorn a la lectura de Szlezák.

Szlezák troba arreu (en la lletra platònica) al·lusions a una certa dimensió «esotèrica» de l'ensenyament filosòfic. Argumenta que és el nostre tarannà «il·lustrat» el que fa que ens costi d'acceptar un cert «secretisme» per part de Plató. Sigui com vulgui, cal dir que, tal com mostra convincentment l'autor, aquestes al·lusions efectivament hi són (en els diàlegs platònics). Szlezák caracteritzarà el paradigma de l'escola de Tubinga, bo i remetent a aquest fet, com al paradigma que atén al testimoni del propi Plató pel que fa a l'esoterisme; davant l'«anti-esoterisme» dels «schleiermachers», els «tubingians» es fan càrrec de l'esoterisme platònic. [Tot això l'autor ho explica sobretot al llarg dels sis assaigs que han estat introduïts a mode d'apèndix, on Szlezák polemitzarà amb diferents crítics oposats als criteris de l'escola de Tubinga]. Un cop més, com en cada nova formulació d'aquesta polèmica, què és «esoterisme» i què és «anti-esoterisme» es té com a quelcom constatat, sabut, evidenciat. La primera consideració que vull fer és, aleshores, aquesta:

És ben cert que els senyals d'una dimensió «esotèrica» en els diàlegs hi són, i això fa que tot crític seriós hagi de donar resposta a l'exigència d'interpretació que aquest fet comporta. Però aquesta resposta ha de fer-se amb cura, reflexivament, matisadament, tot contemplant la possibilitat que l'«esoterisme» en qüestió tingui un sentit diferent al donat, potser massa ràpidament o amb una certa sobredeterminació, per la lectura oferta. Allò que es presenta com a ensenyament amagat podria estar donat ja en

la lletra platònica, per bé que de forma dissimulada, de manera que els senyals (innegables) d'«esoterisme» tinguessin com a funció el reclam d'una lectura atenta capaç de descobrir l'ensenyament, no (només) en els *logoi*, sinó també en el drama, en l'estructura de l'acció, en el joc d'al·lusions fetes amb la tria de les figures de la representació, etc. Aquí no vull resoldre res al respecte, però el que sí vull fer és constatar que la reflexió sobre tota aquesta temàtica ofereix, sens dubte, el camí d'una possible recerca conjunta entre estudiosos de Plató que avui dia afirmen la distància que els separa. L'acord sobre algun tipus d'«esoterisme», i la reflexió conseqüent sobre això, podria oferir el terreny comú que permetés trencar la perspectiva d'una opció entre exclosos imposada sobretot per l'auto-interpretació dels de Tubinga.

La segona observació té a veure amb l'estructura del llibre de Szlezák. Com hem vist, l'autor orienta les seves lectures amb el sentit de la recerca desvetllat per la interpretació que fa del *Fedre*. Això introdueix, potser de forma inadvertida, una manera de fer en cert sentit suspecta. Expliquem-ho amb una il·lustració: la part central de l'*Entidem* l'autor l'interpreta sobre l'horitzó del trobat en llegir el *Fedre*; però això és inventar-se un context bo i desplaçant el context que Plató mateix havia posat: la disputa erística de l'*Entidem* es retalla, amb el seu sentit propi, sobre l'horitzó que Plató li dona en fer que Sòcrates narri els fets a Critó el dia següent de la disputa. Szlezák parla, certament, de Critó, però (com tots els estudis clàssics d'aquest diàleg) desaten la importància primera que aquest personatge té per tal de comprendre el sentit de la disputa erística mateixa, precisament perquè el context el posa des de fora de l'escena dramàtica presentada per Plató. El resultat és que (ara també, com tots els estudis clàssics del diàleg) Szlezák acaba caracteritzant com a comèdia allò que més aviat és una comèdia-tragèdia: la *beffa* central, situada en el seu context propi (el decidit per Plató), mostra el seu rostre tràgic en l'expulsió del filòsof fora de la ciutat.

De totes maneres, convé destacar que

una de les grans virtuts que tenen les lectures d'Szlezák és que aquestes lectures troben i mantenen la filosofia en la seva situació dins la ciutat (cosa que no fan, per exemple, certes lectures «ontològiques» de l'obra platònica): el problema de l'escriptura, tal com l'interpreta Szlezák, és el problema de la transmissió del saber, amb les conseqüències perjudicials que el fracàs en la transmissió pot comportar. Això, juntament amb l'atenció sobre l'«esoterisme» (sigui com sigui que això hagi d'ésser interpretat), desfixa la lectura «analítica» d'un Plató que hauria postulat una teoria de les idees. Pel que fa a aquest punt, és destacable l'excel·lent tractament que l'autor fa de l'*Entifró*, en un dels capítols més aconseguits de l'obra.

Diguem, per acabar, que potser un dels problemes més greus en la caracterització de l'«esoterisme» feta en aquest llibre és que no veu que la crítica a l'escriptura articulada al *Fedre* (la interpretació de la qual, com ja hem dit, és el marc del tot de la recerca desplegada) és articulada per Sòcrates, no per Plató. Szlezák té tota la raó quan diu que en Plató no hi ha cap teoria del diàleg, o quan diu que el terme *ῥαμίτια* inclou el diàleg escrit; però no té cap raó quan diu que Plató inclou el diàleg en la crítica, ja que és Sòcrates que ho fa així. Potser l'«esoterisme», sàviament detectat per Szlezák, tingui a veure més aviat amb el silenci permanent de Plató en els seus propis diàlegs —*silenci que està sempre present, no és res que haguem d'anar a interrogar en un ensenyament oral pressumptament superior*. Aquesta és la ironia platònica, ja no socràtica, que Szlezák no distingeix—, de manera que l'ensenyament de l'escrit caldria trobar-lo, no en els *logoi* de Sòcrates, sinó —com el mateix Szlezák fa en moltes ocasions!— en l'articulació dels *logoi* en general (no només els de Sòcrates) dins el context dramàtic en el que Plató els situa. Si això fos així, l'«esoterisme» platònic obligaria, no a reclamar l'ajut de l'ensenyament oral (ajut que, per raons òbvies, i sempre que el treball filològic sobre la tradició indirecta sigui competent, tampoc no sobra), sinó a atendre en cada cas (en la consideració de cada diàleg, i en cada cas remetent tant com

sigui possible només al diàleg en qüestió, sense inventar contextos, és a dir, sense menystenir el context que ja està en cada cas donat) a l'estratègia comunicativa que Plató està assajant. Hi ha una distància entre Plató i Sòcrates que ve testimoniada pel sol fet que Sòcrates no escrivís mai res, a més de pel fet que Plató fes una cosa tan estranya com fundar l'Acadèmia (sigui quin sigui el significat d'això).

Les lectures de Szlezák són sempre lúcides i esforçades, i ens orienten adequadament en la lectura de manera que ens mostren, i així ens ensenyen, com llegir sàviament. Si, com vol Plató, el filòsof és «amic d'aprendre», l'obra que hem comentat esdevé d'indubtable valor filosòfic. Però per a rebre eficaçment l'ensenyament que l'obra en qüestió pot transmetre cal que la desorientadora opció entre pols oposats deixi pas a una orientació possible de recerca comuna, la qual cosa en cert sentit ens ha de fer prendre distància de l'auto-interpretació que l'autor fa respecte al lloc des d'on exerceix la seva lectura. No fóra seriós seguir mantenint que l'ensenyament seriós de Plató cal cercar-lo enllà dels jocs que són els diàlegs, perquè la distinció mateixa entre joc i seriositat Plató (o Sòcrates) la fa en un text escrit, i la fa, per tant, tot jugant.

Xavier Ibáñez i Puig

H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamentali della metafisica*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1989, 3.^a ed., 484 pàgs.

H. J. Krämer pertany a l'anomenada Escola de Tubinga, destacada defensora d'una renovació radical en el camp dels estudis platònics, tot donant una valoració fins ara inusitada a la doctrina transmesa oralment per Plató. Altres contribucions de Krämer en el camp del platonisme són les següents: *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg, 1959), «Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon» (a *Museum Helveticum*, 21) i «Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons» (a *Kant-Studien*, 55).

Ens trobem davant un llibre amb una funció més aviat introductòria al nou paradigma hermenèutic per a la interpretació de l'obra de Plató defensat per l'Escola de Tubinga (representada per Krämer i Gaiser). Això imposa una determinada estructura al llibre consistent en tres parts ben diferents: hi ha una primera part negativa o destructiva, en la qual es mostra la «inadequació» del paradigma interpretatiu de Plató que ha dominat pràcticament la totalitat del nostre segle; una segona de positiva o constructiva, en què es mostra com es poden enriquir les interpretacions de determinats diàlegs, i una tercera de dialogant amb els corrents de pensament més destacats d'aquest segle.

El paradigma que ha dominat gran part de les interpretacions de Plató de l'idealisme ençà és el de l'autosuficiència dels diàlegs, la interpretació mitjançant la *sola scriptura* —de les connotacions teològiques d'aquest paradigma també s'hi parla— fundada per Schleiermacher.

Hi ha prou raons de pes per les quals és impossible mantenir aquesta autarquia dels diàlegs platònics:

1. Pel passatge final del *Fedre* (a partir de 275a: mite de Teüt i Thamus), en què es fa una crítica de l'escriptura. L'escriptura, diu Sòcrates en aquest passatge, és només un joc amb l'única funció de fer de recordatori de coses apreses amb anterioritat (funció hipomnemàtica).
2. Pel passatge de la carta VII on també es fa una crítica de l'escriptura, tot dient que el filòsof ha de tenir coses de més valor que els escrits.
3. Per la remissió en molts diàlegs a quelcom que no es pot dir en aquell moment precís. La remissió a allò no dit (el cas més citat n'és el de l'explicació del Bé en *La República*, però també s'hi poden comptar d'altres passatges).
4. I en general per tota la doxografia antiga que ens parla d'un ensenyament no escrit de Plató. En concret, la crítica que fa Aristòtil a la *Metafísica* del pensament de Plató, no coincideix amb el coneixement que en tenim per la lectura dels diàlegs. Allà es parla de dos principis: l'U i la diada indefinida, dels quals no es parla als diàlegs. I no podem pensar que Aristòtil no va entendre l'ensenyament